

Aproximaciones a la teoría de la individuación de Gilbert Simondon: críticas a la tradición filosófica, la pregunta por la relación y la apuesta por una ética del devenir

García Sánchez, Carlos

Aproximaciones a la teoría de la individuación de Gilbert Simondon: críticas a la tradición filosófica, la pregunta por la relación y la apuesta por una ética del devenir

Enfoques, vol. XXXIV, núm. 1, 2022

Universidad Adventista del Plata, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=25971843005>

DOI: <https://doi.org/10.56487/enfoques.v34i1.1032>

Aproximaciones a la teoría de la individuación de Gilbert Simondon: críticas a la tradición filosófica, la pregunta por la relación y la apuesta por una ética del devenir

Approaches to Gilbert Simondon's theory of individuation: Criticism of the philosophical tradition, the question of relationship and the commitment to an ethics of becoming

Abordagens à teoria da individualidade de Gilbert Simondon: crítica à tradição filosófica, à questão da relação e ao compromisso com uma ética de se tornar

Carlos García Sánchez
Universidad de Granada, España
carlos.garcia1.sanchez@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.56487/enfoques.v34i1.1032>
Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=25971843005>

Recepción: 14 Mayo 2020
Aprobación: 14 Septiembre 2020

RESUMEN:

El siguiente trabajo pretende explicar la teoría de la individuación de Gilbert Simondon a partir de (a) la teoría de la individuación como crítica a la filosofía tradicional, (b) las nociones de información y relación, y (c) la ética del devenir. En la primera parte, se comparan las críticas de Heidegger al modelo de verdad como adecuación con las bases de la ontología de Simondon. En el siguiente apartado, se interpreta el concepto de individuación a partir de conceptos como relación e información. La última parte compara la ética del devenir que defiende Simondon con la ética de Levinas.

PALABRAS CLAVE: Simondon — Individuación — Relación — Información — Ética del devenir.

ABSTRACT:

The following paper aims to explain Gilbert Simondon's theory of individuation from: (a) the theory of individuation as a critique of traditional philosophy, (b) the notions of information and relation and (c) the ethics of becoming. In the first part, Heidegger's critique of the model of truth as an adaptation to the foundations of Simondon's ontology is compared. In the following section, the concept of individuation is interpreted from concepts such as relation and information. The last part compares the ethics of becoming that Simondon defends with Levinas ethics.

KEYWORDS: Simondon — Individuation — Relation — Information — Ethics of becoming.

RESUMO:

O artigo seguinte pretende explicar a teoria da individuação de Gilbert Simondon: (a) a teoria da individuação como crítica da filosofia tradicional, (b) as noções de informação e relação e (c) a ética de se tornar. Na primeira parte, é comparada a crítica de Heidegger ao modelo de verdade como adaptação aos fundamentos da ontologia de Simondon. Na secção seguinte, o conceito de individualização é interpretado a partir de conceitos como a relação e a informação. A última parte compara a ética de se tornar que Simondon defende com a ética de Levinas.

PALAVRAS-CHAVE: Simondon — Individuação — Relacionamento — Informações — Ética de se tornar.

INTRODUCCIÓN. LA CONFORMIDAD DEL PENSAMIENTO: UNA APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO DE SIMONDON DESDE HEIDEGGER

Uno de los primeros ataques que Simondon hace a la tradición filosófica se sienta en la idea de que normalmente se ha tratado el ser en tanto que monofásico, lo cual ha condicionado que el entendimiento de la realidad se dé como *conformidad* o reducción, dejando de lado lo que para él sería la complejidad de la realidad preindividual-problemática. Es precisamente este punto, el de la conformidad, el que Simondon aborda ¹ —y también se puede poner como ejemplo de Deleuze-Guattari ² cuando se refieren a la abstracción del

continuum amorfo— el que puede relacionarse con *De la esencia de la Verdad*, de Heidegger (2012), porque de algún modo, el trasfondo a donde lanzan la pregunta es similar.

En estos tres casos, Simondon, Deleuze-Guattari y Heidegger, aunque aquí también se pueden adherir Levinas o Jean-Luc Nancy, por ejemplo, la crítica a grandes rasgos se centra en la “reducción” *cristalizadora o sustancializadora* que se realiza por medio de la abstracción sobre todo aquello que es en sí mismo incapturable, ya sea esto visto como fuerzas puras, el entramado preindividual problemático, la nada del ser, el cuerpo vacío o la estructura rizomática, etc. Todas estas críticas partirían de una inversión dentro de la tradición. Una inversión que *grosso modo* puede entenderse bajo el supuesto de que la multiplicidad es condición de posibilidad de la unidad y no al revés como ha sido la base del pensamiento filosófico.

Bajo esta inversión o “reforma” del pensamiento, los términos, los significantes, el rostro, como los denominarían Deleuze-Guattari,³ se asumen como mera superficie, residuos de la necesidad de conformidad del pensamiento que no atienden ni siquiera atisban la hondonada de la realidad preindividual, o *continuum amorfo*, y solo son el resultado de la reducción a concepto o representación. Pero ¿cómo es que se puede representar todo aquello que hace posible la representación? Es precisamente este el problema, el centro de la denuncia y la clave para poder pensar el devenir en profundidad.

La base de esta revisión y reforma conceptual, a la que Simondon alude, conlleva reemplazar lo que él llama el “esquema hilemórfico” del cual se ha nutrido el pensamiento filosófico tradicional desde Aristóteles hasta el siglo xx, sustentado por el principio de identidad. Pero destaca un aspecto relevante ante este argumento: para este autor, el esquema ha sido impuesto por la cultura. ¿Es un modo de ser, de la historia del ser?

La crítica al “esquema hilemórfico” que hace Simondon se afina en su concepción multifásica del *ser*. El error de este esquema es que solo contempla “una sola entequeia para el ser individuado” olvidando o, más bien, sin reconocer lo que para este pensador se trata de un principio ontológico básico y fundamental y que puede ser asumido como la base de sus tesis: “... el ser debe concebirse como algo que tiene varias fases”.⁴

A partir de aquí, se puede considerar por qué para la “reforma” simondiana los términos, los individuos, son solo polos o polaridades superficiales de un entramado mucho más complejo y tenso; “la serie transductiva” que “se constituye como término central único que se desdobra en dos sentidos opuestos a partir de sí mismo”⁵ es el punto crucial a donde lanza la pregunta.

Los intentos por dar saltos previos, casi a paso de cangrejo, ir haciendo preguntas regresivas como por ejemplo qué es lo que hace posible la conformidad y la coincidencia, qué es lo que hace posible la verdad sustancializadora o la verdad como adecuación, son preguntas que implícitamente aborda Simondon, pero que se pueden encontrar muy bien tratadas en Heidegger. Con ayuda de las críticas heideggerianas al modelo de verdad como adecuación y conformidad, se intentará penetrar en la *realidad problemática* simondiana o al menos entrever la complejidad de las condiciones de posibilidad de la tradición filosófica.

En Heidegger, se entiende por ocultamiento, no la negación de la *aletheia*, sino una oposición, lo que supone que el ocultamiento no sea ajeno al desvelamiento como un contrario, sino más bien como una propiedad de la verdad. Es decir, la verdad envuelve en sí mismo a la no verdad. La oposición de los términos estaría negada ya que también se verían como complementarios y constituidos por ese centro forjador. Uno de los objetivos del análisis heideggeriano de la verdad es la necesidad de superar la fórmula *veritas est adaequatio rei et intellectus*, entendida habitualmente como forma fundamental y primigenia de la verdad. Heidegger desentraña sus condiciones de posibilidad, girando la pregunta no a los modos de relación en donde se considera que la verdad se da, sino al ente en el que esta se presenta y cobra sentido.

Hay que señalar una diferencia con Simondon: la dimensión que abre su teoría de la individuación, en sentido general, no queda reducida al ente en el que surge la pregunta, sino que se aplica tanto al mundo físico como al biológico. Aun así, la pregunta por el ser sí es una cuestión relevante en la teoría simondiana y comparte la idea de suprimir la fórmula de *adecuación* del pensamiento y de sumergir la pregunta por el *ser* a una dimensión en sí misma problemática y no reducible a lo óntico. De este modo, se puede decir que

tanto en Heidegger como en Simondon hay un propósito de lanzar una pregunta de modo amplio y total, es decir, *fundamental*.

En el caso de Heidegger, entenderá que la verdad en sentido fundamental y primigenio no es una forma de la *adecuación* entre enunciado y cosa, como pretende ver la tradición, sino una característica intrínseca que se le abre a ese ser, en su existencia, a través del tiempo.⁶ Por eso, no puede decirse que la verdad en su sentido fundamental está afincada en la proposición.

La intención de Heidegger es ir un paso más allá de esta “apelación” al plano óntico y desplegar el pensamiento dentro de lo fundamental y esencial, cosas que se escapan por completo al “sano” entendimiento que toma por verdad lo evidente y no se plantea preguntas fundamentales. Como se verá, las críticas “al esquema hilemórfico” que Simondon realiza se pueden encuadrar dentro de este mismo espíritu crítico.

Antes de abordar la pregunta por la esencia de la verdad como tal, Heidegger requiere dar un paso previo y exponer qué se entiende habitualmente por verdad, por el concepto corriente de *verdad*, y que se puede sintetizar bajo la fórmula “lo verdadero es lo real”.

Una de las características que Heidegger señala de este entendimiento habitual de la verdad es que para su fundamentación supone un juego de contrarios, en el que lo real (*Wirklich*) se contrapone a lo irreal (*Unwirklich*), siendo lo primero lo determinante y garantizador de la verdad. La contraposición entre contrarios, entre términos y componentes de una relación, es algo que también inquieta a Simondon. También en él hay una crítica a considerar el producto de una relación como simple par de opuestos. Muy al contrario, y contra el pensamiento dialéctico, los términos son complementarios en la medida en que son el resultado de una dinámica transductiva que los hace devenir, transformarse: ser lo que son.

Detrás de esta fórmula de la verdad, y en la que se funda el concepto corriente de verdad, en su sentido más puro y realista, la verdad queda admitida desde un doble aspecto, siempre en relación con el ente, o a la incuestionable verdad de la cosa (*Sachwahrheit*), ya que se entiende que la “verdad de un juicio reside en la conformidad del enunciado a la cosa; y, por otro lado, que existe un acuerdo de la cosa con su esencia, tal como el intelecto la concibe”.⁷

El principal problema que Heidegger encuentra en el entendimiento de la verdad en su uso corriente, la verdad como *conformidad* del enunciado, y de forma independiente a su doble visión, radica en que la fundamentación de la pregunta por la verdad está ya presupuesta y no permite un cuestionamiento más profundo, ya que es la propia conformidad lo que responde a la esencia de la verdad: “así, la verdad de la cosa (*Sachwahrheit*) significa siempre la concordancia fáctica (*vorhanden*) con su concepto esencial racional”.⁸ Sería la “concordancia fáctica” lo que estaría presupuesto como esencia de la verdad y lo que impediría realizar una pregunta de carácter fundamental.

Si bien la crítica de Simondon al “esquema hilemórfico” no es tan sistemática, también denuncia a la “concordancia fáctica” a partir de una ontología de fuerzas y afecciones que convierten su teoría en un pensamiento puesto en movimiento. Que no sea una crítica tan exacerbada como la heideggeriana no quiere decir que no sea rica. Al contrario, la teoría simondiana tiene la importancia de hacer que tambalee todo supuesto estático que ha perseguido la tradición y, al igual que en Heidegger, se halla un propósito liberador que intenta asomarse al propio abismo que hace posible la realidad, ese *centro* del que todo emana. La escucha del *ser* en Simondon puede ser llamada lo individual que queda disuelto en lo preindividual. En ambos casos, el pensamiento se pone en marcha como actividad, como *aprehensión* constante, donde se requiere exponerse en ese movimiento de la inmanencia a la trascendencia.

En Heidegger, este movimiento y dinámica también tiene un peso importante. Si la *historia* de la existencia del hombre surge cuando se lanza por vez primera la pregunta por el ser del ente en su totalidad, de la que surge el camino del error, es también de esta pregunta originaria en donde surge la posibilidad de una liberación; error y liberación estarían dentro de la misma pregunta y dentro de la misma historia del ser. Para Heidegger, el momento en que se originó —se oyó la pregunta fundamental— fue el momento del primer intento de liberación, pero es ahí mismo donde también comienza el error y el dominio del entendimiento

común —el reino de la sofística⁹—; que con lo dicho hasta aquí no es nada de lo cual uno pueda sorprenderse, pues parecería una reacción normal y muy acorde con la esencia misma del ser humano conducido y guiado por su “ex-sistencia” “in-sistente”, la cual se afina en la incuestionabilidad del ente manifiesto.

Sin embargo, este proceso liberador y “reformador” en Simondon tiene un calado igual de hondo, pero que se nutre y constituye desde una perspectiva ontológica quizás más rica que la heideggeriana. Lo que es explícito en uno es implícito en el otro. Por ejemplo, la pluralidad del ser en Simondon es algo sumamente relevante para la teoría de la individuación. Esta pluralidad puede ser encontrada en Heidegger en la medida en que se entienda que hay un perpetuo juego de ocultamiento-desocultamiento dentro de la pregunta por el ser. Pero este juego es entendido en Simondon como un reflejo de la pluralidad y el rasgo polifásico del ser.

BASES ONTOLÓGICAS DE SIMONDON Y LAS CIENCIAS DE LAS MULTIPLICIDADES

Habiendo esbozado a líneas generales los propósitos de la teoría de Simondon usando como material reflectante a Heidegger, sería conveniente penetrar más en su ontología para ver de mejor modo algunos aspectos de su pensamiento y cómo se constituyen y surgen las críticas a los reduccionismos filosóficos. Para hacer esto, es necesario señalar algunos puntos cruciales de los cuales podríamos anclarnos, poniendo especial énfasis en que para Simondon, el primer motor, a diferencia del aristotélico, no sería un ser simple sino más bien uno en tanto que anterior a toda aparición de fases, el cual encierra en sí mismo las soluciones posibles¹⁰ y por lo cual no es estable sino más bien “metaestable”. Aquí hay que tener en cuenta que el ser *no se reduce* a lo que es, ya que para Simondon está acumulado sobre sí mismo y lo que es se halla siempre en *devenir*.

Simondon juega con la distinción entre “equilibrio estable” en el que descansarían a su juicio todas las teorías sustancialistas y lo contrapone con la “metaestabilidad”. El “equilibrio estable” sería simple en el sentido en que, en casos límite, únicamente puede efectuarse cuando no hay interacción y la estructura es inalterable. Esta consideración podría tomarse como una utopía que ha engeguado a las teorías sustancialistas, pues en Simondon, los casos límite, aislados, las no interacciones de fuerzas y tensiones y las no relaciones entre individuo-medio, son casos de por sí raros. En este sentido, la estabilidad no sería la de coherencia y simplificación de un término, o de conformidad, sino la interacción y relación de fuerzas que participan entre los individuos: la “metaestabilidad”. En Simondon, la estructura no es únicamente estructura, ya que se superponen varios órdenes de magnitud¹¹ que corresponden a un cierto grado energético que puede aparecer en transformaciones posteriores. La estructura puede ser entendida como la energía en reposo, sus posibilidades, la potencialidad de transformación.

Si se integran el evolucionismo y el neoevolucionismo, según Deleuze-Guattari, “nuestro teatro de marionetas deviene cada vez más nebuloso” o, lo que sería lo mismo, “colectivo y diferencial”¹² puesto que nos adentraríamos en los terrenos de estratos diversificados, articulados a partir de relaciones problemáticas que están sometidas a sufrir transformaciones. En el caso de Simondon, es justo ese terreno problemático, de esos estratos diversificados, donde apuntaría su ontología si entendemos que para él no hay un único estado de realización de los seres, lo cual conlleva a elaborar un pluralismo de fases en el que el ser individuado como solución a una problemática es una multiplicidad de fases que está en relación con más fases, y por lo cual el ser no puede ser considerado como unidad estable.

En Simondon, individuo y medio son dos fases de ser.¹³ Esta es una idea importante que ayuda a ver el tejido rizomático en el que se forma la individuación colectiva. Hay que tener en cuenta que en Simondon el individuo no se trata de un comienzo absoluto, de un creacionismo, sino más bien, la ontogénesis se inscribiría en el devenir de los sistemas.¹⁴ Esta idea puede aclarar la estructura compleja que forman las individuaciones y también la relación individuo-medio-colectividad. Pero habría que precisar la noción de sistema y sobre todo la de *devenir*.

Sin embargo, antes de eso hay que tener en cuenta que la integración y la resolución de individualidades configurarían una amalgama de poblaciones, manadas o colectividades en las que se transmite información, es decir, primero habría que atender la noción de *individuación*, la cual puede entenderse como un conjunto de *epiestratos* sustanciales que rompen su continuidad, que fragmentan su anillo y lo gradúan, o al menos así lo verían Deleuze-Guattari, solo que en vez de llamarlo individuación lo denominan “unidad de composición”.

15

Partamos del hecho —como Simondon hace— de que la realidad preindividual, ese centro de la “serie transductiva”, es el mundo en el que está inicialmente inserto el individuo. Ahora, habría que matizar y hacer ver qué es esa realidad preindividual, qué es estar inserto en un mundo problemático. Para Simondon, la realidad no es única, sino más bien una complejidad de “realidades”, de fases, de fuerzas y tensiones que se relacionan continuamente y que permiten la transformación: la *individuación*.¹⁶ Estas relaciones y tensiones fásicas, el “entrecruzamiento de los medios” que comunican a unos y a otros, como lo denominarían Deleuze-Guattari, constituirían la realidad preindividual en la que está inserto el *ser* individuado. Por eso, para Simondon, esta carga —la preindividual— es la llevada por los seres vivos,¹⁷ ya que puede entenderse como el caldo de cultivo o germen de todo ser individuado. Partiendo de esta complejidad de fases y relaciones que subyacen a toda individuación, se pueden bosquejar dos cuestiones dentro del pensamiento de Simondon: la primera, y aunque suene reiterativo, es enfatizar la complejidad ontológica de la que parte y la segunda, la crítica a los monismos ontológicos.

Al igual que Deleuze-Guattari, la ontología de Simondon traza una trayectoria inversa a la tradición. La pregunta por la posibilidad del *ser* muta y da un giro de ciento ochenta grados. La unidad deja de ser tomada como la condición de posibilidad de la multiplicidad: se asume lo contrario. Es esta inversión la que permite que se apueste y se tome en serio el proyecto de elaborar una *ciencia de las multiplicidades*, una ciencia que intenta rehuir de los monismos y los reduccionismos que se sustentan en la unidad de la sustancia o el orden estático absoluto. El proyecto de Simondon pone el pensamiento sobre la realidad en movimiento y adquiere más complejidad y dinamismo que el heideggeriano. Que la realidad preindividual sea la que pueda ser considerada la realidad que funda la transindividualidad¹⁸ es reconocer esa inversión.

Así, la apuesta por una *ciencia de las multiplicidades* es una denuncia a los monismos ontológicos: “Existe un peligro en el empleo del paradigma físico para caracterizar la vida: el de la reducción”.¹⁹ Y este peligro puede ser extendido más allá de las caracterizaciones de lo biológico, lo físico; también al epistemológico y al ontológico. La reducción se convierte en mutilación, en parcelación y, cuanto más rígida y cerrada, en dogma.

El término, el individuo, el sujeto, el *ser*, como unidad o monofase, es solo posible gracias al flujo y tensión —“entrecruzamiento”— que acontece en la realidad preindividual: solo a partir de lo dinámico, del *devenir*, se puede esbozar una representación estática de esa realidad y gracias a este movimiento amorfo de fuerzas es por lo cual, para Simondon, no hay un único estado de realización de los seres, como pretenderían ver las corrientes filosóficas tradicionales. Y aquí se subraya único, ya que es precisamente ese bloque monolítico el que se intenta romper su complejidad y posibilidad de formación y transformación. La noción de “discontinuidad de fases” permite ver de modo más nítido esta idea, ya que un ser considerado como individuado puede existir según varias fases presentes en conjunto,²⁰ las cuales articularían al individuo como una pluralidad de fases. Si se extiende esta “discontinuidad de fases” a las relaciones entre individuos —constituidos como una complejidad plural-multifásica— resulta más fácil ver cómo es que el espacio colectivo resulta una “amplificación del individuo”. La integración del devenir como ontogénesis y el reconocimiento del ser como polifásico intenta anular la bipolaridad de los términos extremos, se intenta romper con algo que ha sido básico y fundamental dentro de la tradición filosófica: el principio de identidad y del tercero excluido, y se concentra en el punto intermedio, en el centro, en la relación misma de los términos, de los sujetos, de los sistemas; en ese centro del que emerge y se impulsa el *ser* individuado y que Simondon entiende como “serie transductiva”.

LA IMPORTANCIA DE LA PREGUNTA POR LA RELACIÓN Y LA NOCIÓN DE INFORMACIÓN

El siguiente paso consiste en acercarnos a la idea de *información* para poder entender la importancia y característica de la “serie transductiva”, así como el mismo proceso de *individuación* y, por supuesto, atender el peso ontológico que tiene la *pregunta por la relación* dentro de la teoría simondiana. El problema ahora es ver cómo interactúan y se afectan las diferentes fases del *ser* y del medio, y cómo entretejen un sistema “metaestable” sumamente complejo. Esto solamente se puede hacer partiendo de la base de que para Simondon existen “diversos grados de individuación” en los que se van dilatando y expandiendo otras fases y por lo cual, la *relación* y la *información* se consideran los ejes de la individuación.

Teniendo todo esto en cuenta, no se puede entender *individuación* sin devenir. Bajo el esquema hilemórfico —como Simondon lo llama— no se concebiría profundamente el estrecho vínculo entre estas dos nociones, pues se intenta apartar al *ser* del movimiento y se capta como esencia fija e inmutable. Muy lejos de esta visión, para Simondon, el ser individuado, siendo una pluralidad de fases en movimiento, condensa en sí mismo la posibilidad de cambio o solución a la realidad problemática en la que está inserto. Si se pudiera hacer una especie de dibujo o una cartografía animada de la visión de la realidad que ofrece el proyecto simondiano, sería la de una serie de elementos relacionados entre sí que comparten un medio físico (ya sea la superficie en la que se dibuja), biológico e intensivo (es decir, las mismas relaciones que establecen y los hacen ser), los cuales van amplificándose y transformándose, creando nuevos núcleos y centros y nuevas organizaciones individuadas. Es por eso que el ser individuado no es el centro de las relaciones, como se verá. Al contrario, es un resultado de las tensiones y pulsiones del entorno, del intercambio de *información*: son esas relaciones —series transductivas— las que lo constituyen.

La “reforma del pensamiento” que la teoría de la *individuación* de Simondon pretende, conlleva la idea de replantearse en profundidad la *pregunta por la relación*, pregunta que se ha dejado de lado o que no ha sido considerada concienzudamente debido a que se le ha respondido a partir del “esquema hilemórfico” como una pregunta residual, ya que solo ha surgido a partir de los términos y de los individuos y no de la complejidad del medio en el que se inscriben. Invertir el orden de importancia y asumirla como condición de posibilidad de los términos, asumiéndola como el centro de la serie transductiva —los términos son el producto de la relación y no al revés— podría condensar el núcleo mismo de la reforma simondiana.

Aparte de las condiciones ontológicas que determinan a la *pregunta por la relación* al modo en que Simondon la elabora, también se ponen de manifiesto algunas implicaciones cruciales que orillan a establecer nuevas condiciones del conocimiento y del juicio. Si las críticas al “esquema hilemórfico” por su reducción ontológica se han hecho notar, seguidas de estas, en el ámbito epistemológico, Simondon verá que también tiene serias limitaciones. Pero entonces, ¿por qué la *pregunta por la relación* hace que salgan a la luz las insuficiencias del “esquema hilemórfico”?

Si se mira a la relación como elemento primordial, como tejido preindividual-problemático, y se entiende el estrecho vínculo que hay para Simondon entre *individuación* y el *devenir del ser*, la relación adquiere el carácter de constituir y hacer posible el propio *devenir*; esto si la entendemos como el campo de fuerzas y tensiones que afectan a los términos y que hacen posible su *individuación*. El paso que Simondon da de lo ontológico a lo epistemológico es lícito y acertado. Incluso, más allá de esto, la importancia de Simondon se da en el salto previo, pues es la propia teoría de la individuación la que permite establecer la verdadera profundidad y las consecuencias que conlleva la *pregunta por la relación*. Este es el mérito más grande de Simondon para Deleuze: “el haber presentado una teoría profundamente original de la individuación, una teoría que implica toda una filosofía”.²¹

La *pregunta por la relación* es, entre otras cosas, el reflejo de la profunda “implicación” de la filosofía simondiana que la lleva a contraponerse —y en ello radica su originalidad— a todo monismo sustancialista que reduce al ser y lo asume como algo estático. En este sentido, la *pregunta por la relación* arrastra en sí misma la pregunta por el devenir, la pregunta por la *individuación*: pone de relieve la realidad compleja

y problemática que subyace y constituye a los elementos de los sistemas y a estos mismos. En palabras de Deleuze, en el pensamiento de Simondon “se pone la individuación en todas partes; se hace de ella un carácter coextensivo al ser”.²² Y sí, es así, pero este carácter coextensivo es posible gracias al entramado en el que la *información* —intensiva— es vista como el centro de la relación y la condición de posibilidad del *devenir* y de la *individuación*.

La organización de la realidad del mundo como amalgama intensiva de *realidades* superpuestas y transpuestas en devenir constante que hacen al ser entenderlo como una complejidad y multitud de fases sin solución determinada conlleva un aspecto importante del pensamiento simondiano y marca el punto de desmarque con el pensamiento tradicional. Y es que el *ser* se pone fuera del ámbito del concepto, de toda posible representación de su *realidad*. Es imposible la conformidad entre concepto y realidad (problemática). *La pregunta por la relación* lo que hace es replantear este aspecto, pues se centra en la operación que hace posible la *individuación*.

Debido a la complejidad de la realidad simondiana en la que convergen y divergen infinitud de capas, fases y seres individuados, es posible hablar de una “individuación colectiva”, y esto es debido a que hay una realidad preindividual-problemática compartida por individuos que forman un sistema funcional, que opera como organismo polifásico. El individuo —y aquí hay que saber que se trata de todo tipo de individuos que conforman la realidad compleja simondiana— no tiene comienzo absoluto; su ontogénesis se inscribiría en el devenir de los sistemas. En esto consiste el hecho de que Simondon entienda que el individuo físico es “relativo”, pues está en “relación energética” constante con otros campos. La “relación energética” determina la comunicación y las interacciones entre órdenes y permite la relación compleja entre los sistemas que posibilitan la modificación o individuación. En este sentido, en el de las “relaciones energéticas” entre campos, entre individuos, sus fases y los sistemas que tejen, es en el que cobra importancia la *información* como parte fundamental de la individuación.

Para Simondon, la *información* tiene un doble juego. La *información* como *resonancia interna* es individuante, es decir, la *información* es en primera instancia “un cierto aspecto de la individuación”.²³ Por otro lado, se considera que solo existe *información* como intercambio entre las partes y aquí puede verse que ya no solo entre las fases del ser individual, sino también como colectividad, en el intercambio entre campos y órdenes.

Estos dos aspectos se tienen que entender como co-pertenecientes y co-implicados dentro de la teoría de la individuación; pero también es necesario subrayar el carácter *desbordante* de la información, ya que tiene poder exterior en tanto es una solución interior.²⁴ El volver al centro como punto de partida para comprender la pregunta por la relación hace posible que se vea de mejor modo por qué la información tiene poder exterior en tanto es solución interior. El centro de la *relación*, de la serie transductiva, es el paso previo de la *resonancia interna* que se amplifica, que emana al exterior, que se convierte en germen alrededor del cual se puede cumplir una nueva individuación. La *información* es *información* significativa, pero significativa en tanto que no es “signo”.²⁵

A grandes rasgos, Simondon entiende por *información* la “significación relacional de una disparidad”,²⁶ aspecto que también puede ser visto como el acto de la “amplificación”. La “amplificación” estaría vinculada con dos nociones claves que atañen al flujo de *información*: la reciprocidad y la comunicación. Simondon distingue:

1. que solo existe comunicación (flujo de información) en el interior de una realidad individuada y
2. que la relación de una realidad individuada es más rica consigo misma que la *identidad*. Pero ¿por qué?

Como se ha visto, el pensamiento de Simondon intenta disolver los monismos ontológicos que reducen el ser a monofase, cosa por la cual, desde la perspectiva simondiana, la *identidad* —unicidad— en los que

se han anclado los pensamientos tradicionales, es una relación pobre. El ser individuado de Simondon no es reducible a una sola fase, no es una unicidad dotada de una esencia; no es una *identidad* estática, sino un agente dinámico que al estar inserto en una realidad problemática busca solucionarse, individuarse.

La “resonancia interna” es una noción muy rica que ayuda a ver cómo el entramado simondiano se separa de la idea de *identidad* de los seres. Puesto que la *identidad* es entendida desde el punto de vista de lo que no cambia, de lo aislado, el *ser* como *individuación* no contempla la posibilidad del estatismo y aislamiento de los seres. En el marco dinámico simondiano, los seres están siendo afectados y autoafectados constantemente por un sinfín de fuerzas y tensiones que los obligan a transformarse. Es por eso que, para él, no es el individuo o el término identitario lo que hay que tomarse en serio, sino la condición de posibilidad de su *individuación*. De este modo, la “resonancia interna” se entiende como una *actividad* amplificante de la que emana y recibe información constantemente y que hace que el orden de las realidades —el conjunto de individuaciones— sea captado como “transductivo” y no como clasificatorio. Es importante destacar esto último porque el orden de las realidades, su centro emergente, no corresponde a un centro cuantitativo y esencialista, sino a un centro cualitativo o intensivo.²⁷ Del mismo modo, el ser individuado se escalona en este mismo orden intensivo con el medio y consigo mismo.

Ahora bien, la noción de *información* no puede ser comprendida sin la de “relación”, primero, porque son co-dependientes y segundo, porque la noción de “relación” tiene una importancia crucial para explicar el intercambio y la posibilidad de toda *individuación* a partir de entender la serie transductiva como término central o como núcleo de la relación de la que emana la *información*.²⁸

Ahora, habría que entender la *individuación* desde la pregunta por la *relación* y la noción de *información*. Para esto, hay que partir de la base de que el ser no es primero porque ha sido la emergencia de una solución ante una problemática, la cual está en devenir y por tanto sigue estando afectado por un centro intensivo que lo interna en una nueva problemática o realidad preindividual. Ante este nuevo panorama, el ser polifásico intenta buscar una nueva solución, pero lo hace solo a través del centro transductivo. El *ser* se individúa como producto de la relación, es decir, está constituido preindividualmente por una pluralidad de fases y ese sería el centro de la *relación*. Por eso, para Simondon el *ser* no es primero, ya que es la solución a una problemática interna y solo se le puede considerar como “uno con relación a otros”.²⁹

Otro envite a los monismos ontológicos es que el ser en tanto que polifásico no tiene un *telos* claro y definido: no tiene una única solución como posibilidad. La *individuación* es devenir que conduce a nuevas operaciones, por eso se puede entender que no hay individuos identitarios, términos fijos o estáticos; solo existen operaciones que están en proceso o que se están realizando. Por eso, el ser *individuado*, para Simondon, es relativo.

Para entender esto, es necesario enfatizar lo que subyace a esta afirmación, y es que el ser polifásico entraña un sinfín de posibilidades —potencialidades— de solución, y su *individuación* actual solo se trata de una solución provisoria, “una fase del devenir que conducirá a nuevas operaciones”,³⁰ y por lo cual se puede decir que está condicionado por el centro que lo conforma, es decir, por la serie transductiva en la que se realiza la comunicación intensiva entre los diferentes órdenes de magnitud.

El movimiento perpetuo de la visión simondiana plantea otra cuestión interesante y es que, al no dejar de ser afectado el *ser* individuado, la realidad únicamente puede ser captada en el presente que acontece, ya que el ser individuado no deja de estar afectado. El movimiento de las afecciones y de las pulsiones, el devenir, es el centro de la serie transductiva, en este sentido: son los canales de *información*.³¹

CONCLUSIONES. APUNTES SOBRE UNA ÉTICA DEL DEVENIR: SIMONDON Y LEVINAS

Después de dar una teoría de la individuación y de repensar nociones como la de *relación* o *información*, Simondon lanza una pregunta sumamente interesante: “¿Puede una teoría de la individuación, mediante

la noción de información, suministrar una ética?”.³² Su respuesta será afirmativa. Ahora, lo que quedará será precisar cómo es posible esto, y para ello se intentará aproximar la ética que Simondon pretende con el pensamiento de Levinas.

Para Simondon, la ética dentro de los sistemas filosóficos ha tomado básicamente dos vertientes: (a) lo que él llama “ética pura o sustancializante”, la cual tiene como objetivo único preservar la sustancialidad teórica del ser individuado; se intentan suprimir los estados pasionales, viscerales del ser humano y caen en una “nostalgia perpetua” que los lleva a postular visiones rígidas acerca de la naturaleza humana; y (b) la “ética práctica”, la cual utilizaría los valores definidos por la primera, pero volcada más en la acción, pero siempre dependiente de las direcciones, normativas (sustancializadoras) de la “ética pura”.³³

Está claro que, si reconocemos en Simondon sus críticas a las “filosofías corrientes”, esencialistas, las dos nociones de ética que distingue no bastarían ni serían suficientes a la luz de una teoría de la individuación como la que propone, debido a que siguen ancladas y gobernadas por los reduccionismos ontológicos o monofásicos. El problema que Simondon plantea intenta superar los modelos éticos clásicos. Sin embargo, aquí surge una cuestión relevante: desde la visión de un ser polifásico sujeto a una realidad problemática que lo hace *devenir-individuarse*, ¿cómo es posible que se pueda articular o pensar una ética? En esto consiste el reto de Simondon y por eso, como primer paso para abordar la pregunta y ya habiendo desplegado todo el aparataje teórico y conceptual pertinente, su respuesta recaerá sobre la noción de *resonancia interna* y la idea crucial de la necesidad de “captar el devenir sin acordar un privilegio a la esencia inmóvil del ser o del devenir en tanto devenir”.³⁴ Es justamente en esta visión de una ética no sustancializante donde el pensamiento de Simondon converge con el de Levinas; en dar el salto previo y reconocer, asomándose, a la *infinitud* — lo múltiple, problemático, preindividual— como condición de posibilidad de la realidad. Ambos requieren, aunque aquí faltaría matizar algunas cuestiones, de una ética del devenir.

Y es que, para Simondon, solo puede haber ética en la medida en que el devenir sea conocido como devenir del ser, como individuación y resolución de una problemática interna. El entendimiento del devenir puede ser considerado en Levinas y su apelación al encuentro con lo otro, a penetrar en ese mundo, en esa relación cara-a-cara irreductible que permite a uno individuarse. En ambos casos, se podría decir —como expresa Simondon refiriéndose a las dos éticas— que la tradición filosófica —o el pensamiento ontológico para Levinas— nunca ha *acompañado* al ser en su individuación, en su transformación, en la escucha y exposición con lo *otro*.

El reconocimiento o exposición con la alteridad puede darse a partir de la *disparidad* de los órdenes de magnitud. La ética entendida como filosofía primera, el encuentro cara-a-cara del que habla Levinas, puede ser visto como un acto en el que la interacción de *disparidades* permite, en este caso, la individuación humana. El siguiente paso es ver en dónde cobra forma y vida el pensamiento de Levinas a la luz del proyecto simondiano.

Primero, hay que entender que las cantidades intensivas que hacen posible la serie transductiva es un flujo y que cada cantidad es una diferencia en sí misma. La interacción sería el intercambio y el choque de estas diferencias, de estas *disparidades*. Este flujo puede esbozarse como un sinfín de ondas distintas en intensidad, que divergen, convergen, se combinan o se anulan, las cuales, a propósito de su movimiento, originan y causan infinitos modos de ser, que se pueden entender como órdenes heterogéneos que se comunican en términos de extensión y que conforman la realidad simondiana.

Si el individuo se forma como re-solución a un conjunto de fuerzas y tensiones que lo hacen emerger, y esas tensiones constituyen —al ser condición de posibilidad de su individuación— la “realidad preindividual”, el ingreso en el plano colectivo, es decir el ingreso como emergencia que interactúa con otras individuaciones, hacen de esas nuevas relaciones lo *colectivo*: una individuación más compleja, un conjunto de conjuntos que comparten una realidad preindividual-problemática. Lo colectivo sería una individuación articulada por más fases que lo hacen organizarse y reorganizarse continuamente, y por lo cual se puede entender, como lo hace Simondon, que el ingreso en lo colectivo sea una “amplificación del individuo”.³⁵

Hay que distinguir, como acertadamente hace Deleuze,³⁶ que el concepto de *disparidad* es más profundo que el de oposición, pues “la serie transductiva” como centro de la relación y posibilidad de toda individuación se desdobra en dos sentidos,³⁷ pero esos dos sentidos no se consideran opuestos, sino más bien complementarios. El resultado de la operación relacional, para Simondon, no es un trazo dialéctico. De hecho, él ataca esta idea y la describe como otro rasgo del “esquema hilemórfico”. El producto de la relación, sus dos sentidos, son complementarios, ya que se co-pertenece y están vinculados gracias a que comparten esa realidad preindividual-problemática, que los hace *ser*.

Ahora, antes de abordar la ética levinasiana, habría que apuntar algunos aspectos relevantes de la teoría de la *individuación* simondiana, para llegar a ella. Aquí, nuevamente, tomaremos dos apuntes pertinentes que hace Deleuze.³⁸ Lo primero que hay que señalar es el carácter moral del mundo que se desprende de la noción de lo *preindividual* en el pensamiento de Simondon, ya que para él es un error eludir y disociarse de esa realidad en la que el *ser* individuado está inmerso. En el proyecto simondiano hay una apelación, ya sea implícita o explícita, de captar esa realidad problemática —como encuentro con la disolución de la identidad— “desapareciendo en lo preindividual”.³⁹

Por otro lado, Deleuze en su interpretación de Simondon considera que es necesario ver que la resolución, o individuación, puede caracterizarse en dos modos(a) como *resonancia interna* y (b) como *información*. Este último punto equivaldría a decir que se establece una comunicación entre dos niveles dispersos u órdenes de magnitud. Para Deleuze, la *resonancia interna* es un concepto muy rico que se puede aplicar a muchas cuestiones, ya que está involucrado en los dominios de la afectividad. Y esto precisamente es algo importante en el pensamiento de Simondon, ya que para él, una teoría de la *individuación* debe hacer coincidir *lógica* y *psicología* en una teoría de la afección, de la percepción, etc.⁴⁰ Así que tenemos articuladas dos partes en el pensamiento de Simondon: su articulación moral, la cual centra su atención en la disolución de la identidad mediante la exposición a lo *preindividual* —no hacerlo parecería caer en una especie de olvido del *ser* heideggeriano, es decir, olvidarse de lo *fundamental*—, y la relevancia que juegan las afecciones y pulsiones de la *realidad* en su teoría de la individuación.

Dicho esto, podemos situar a grandes rasgos el pensamiento de Levinas en el ámbito de la afección y también como una apelación a la necesidad —ética— de diluir toda identidad individual. Para Levinas, la ética, como filosofía primera, es condición de posibilidad de la ontología. Al decirlo así, podría parecer que hay una distancia clara entre Simondon y Levinas, sin embargo, la dimensión ética de este último puede ser entendida como el terreno problemático-preindividual simondiano, germen de toda individuación. Vista así, la ética levinasiana sería la apelación a la exposición e interacción con la alteridad, una alteridad problemática que se revela como irreducible, pues su presencia se revela como un extrañamiento de la espontaneidad del yo mediante su expresión que desbordaría la idea que implicaría un pensamiento.⁴¹ Quizás es en este punto donde se tocan las nociones de *infinito* y el de la *realidad-preindividual*. En ambos casos, son nociones que posibilitarían la *individuación*, la transformación y resolución. Los dos, de alguna manera, fijan la atención en el “centro” que hace posible la constitución de los individuos.

En el caso de Levinas, la idea de eludir el compromiso con la realidad *preindividual*, o con el infinito que abre la alteridad, conduciría a los terrenos de la singularización del ser, de la posesión, la violencia o, en definitiva, lo que es para él la ontología. Sin embargo, puede haber un punto bastante crítico que podría distanciar a ambos pensadores, pues para Simondon “antes de cualquier categoría particular existe la del ser”.⁴² Levinas no compartiría esta visión, pues toda ciencia del ser para él está condicionada por la apertura de una *infinitud*, de esa *infinitud* que solo es posible mediante la relación con el otro. Pero aun así esta crítica solo puede ser hecha parcialmente, pues sigue habiendo puntos en común, ya que el principio simondiano de que para *saber cómo el ser puede ser pensado* —es decir, para saber lo que hace posible toda ontología y epistemología— es preciso saber *cómo se individúa* —es decir, preguntarse de dónde y *cómo* surge—. El terreno común, del que parten los dos pensadores franceses, es ese *cómo*: el centro en el que emerge

la posibilidad de pensar. Ambos apelarían a que el único modo de responder a ese *cómo* es aprehender y disolverse en la infinitud o en lo preindividual, es decir, ir más allá del sano sentido común que limita la realidad bajo un concepto o estaticidad ontológica.

Las visiones se cruzan aún más, pues para Simondon, y aquí se podría adherir a Levinas, “la sustancialización del término como sujeto es una comodidad que el pensamiento se concede para poder asistir a la génesis y justificación de sí mismo”.⁴³ Se dice que Levinas se adheriría a esta tesis, ya que esa “comodidad” sería para él una reducción, posesión o totalización de lo *otro*; una consecuencia originada por lo que él llama libertad del pensamiento.⁴⁴ Pero sea cual sea el término utilizado para referir a esta particularidad del pensamiento, en ambos resuena como crítica a las corrientes filosóficas tradicionales —ontológicas en el caso de Levinas— que tienen como tendencia absolutizar y totalizar el *término relacional devenido*. Y esa absolutización o totalización de los términos o de lo otro, en la denuncia que tanto Simondon como Levinas realizan, no se contemplan subjetividades *esenciales* en sentido rígido y determinado, como sí lo han asumido las corrientes tradicionales.

Por ejemplo, Simondon advierte que, bajo estas visiones, el término ha absorbido la relación entera y se llega a identificar el ser individual como principio de la noción de sustancia. Esta “identificación” es un acto de limitación. Bajo la óptica levinasiana, sería la realización de un acto violento que suprime la infinitud del término —de la alteridad—, acto que ha impregnado el pensamiento filosófico desde sus raíces helénicas hasta nuestros días. Sin ir más lejos, Heidegger no escaparía a este juicio, pues Levinas ve en él —aunque lo sitúe dentro de lo que llama *ontología crítica* (la cual se ha dado cuenta de esta dinámica totalizadora)—, que sigue encendiendo las llamas de la violencia que desprende el pensamiento ontológico.

En Simondon hay un triángulo coimplicado: la individuación como *ser polifásico*, *el devenir* y la *realidad preindividual-problemática*. Estas tres nociones están interrelacionadas y se articulan en órdenes y niveles de complejidad cambiante gracias al *devenir*, ya que este se entiende como “resolución renovada y perpetuada, resolución incorporante, amplificante, que procede por crisis”,⁴⁵ lo cual quiere decir que toda individuación, en tanto que perpetua, cambiante, está siempre en *devenir*, ya que la *realidad preindividual* hace del *devenir* del ser en re-solución un preparativo para una nueva *individuación*.

Teniendo esto en cuenta, el núcleo de esta triangulación, ese *continuum amorfo* de la *realidad preindividual-problemática*, es a donde Simondon dirige su mirada. El centro de la relación, de la serie transductiva, sería el sitio donde encuentra la pregunta por el ser, lo cual no sería otra cosa más que penetrar en la problematicidad misma.

Pero ¿cómo es posible hacer esto? ¿Cómo es posible realizar una interrogación del *ser* y penetrar en su problematicidad? Si pudiera decirse de modo sucinto, la interrogación sería propiamente el penetrar en la problematicidad. Realizar esta interrogación con la profundidad adecuada es para Simondon solo posible si se tiene en cuenta seriamente la noción de *fases del ser*, lo cual involucra asumir el *devenir* como *individuación*. El *devenir* entendido como re-solución individuante, un resultado de la *resonancia interna* —el conjunto de realidad en curso de individuación—, a diferencia de lo que para Simondon se llama “dialéctica” —la cual trataría a la relación y al mismo *devenir* como una serie de oposiciones que se suceden— y sería propiamente *physis* u “ontogénesis”. El devenir simondiano es desbordante, es incapturable conceptualmente e irrepresentable, pues es una constante acción amplificante de fuerzas y tensiones que integran multitud de fases que no tienen una solución determinada ante su problemática: el *devenir* es incalculable.

Volviendo a Levinas, en cierto sentido, y aunque no figure explícitamente la noción del *devenir*, su pensamiento es un pensamiento puesto en movimiento o que al menos intenta captar este proceso que desborda a toda identidad, ya sea social, cultural, epistemológica u ontológica. El *infinito* levinasiano que se abre en el encuentro con la alteridad, del mismo modo que la problematicidad y el *devenir-individuación*, cae fuera de los límites de la dimensión conceptual y la representación. Se concibe la identidad como una construcción y reconstrucción constante, irreductible a una forma esencial de ser. Por eso, es una teoría puesta en movimiento, a disposición del *devenir* de la identidad desbordada a través del encuentro con lo *otro*.

Sin embargo, la filosofía simondiana se sitúa un paso atrás del planteamiento levinasiano y con esto puede eludir la crítica, si es que se le puede hacer, de convertirse en una ontología crítica como la heideggeriana. Es conveniente señalar que dentro de la *teoría de la individuación* y el proyecto de una *ciencia de las multiplicidades*, como la que pretende Simondon, sus tesis son más amplias y ricas, desarticularían esta posible crítica, siempre y cuando atendemos el énfasis que se pone sobre la captación del *devenir*, ya que esta captación no solo estaría anclada a la dimensión vital humana, en su relación transpersonal, sino en un espectro mucho más amplio y sugerente que contempla la relación de lo prefísico y lo prevital como condición de posibilidad del *devenir* de la realidad en general y no solo condensado en la dimensión humana. Se subraya aquí — previniendo las posibles críticas levinasianas — que captar no es precisamente conceptualizar, sino más bien penetrar en la problematización, como ya se ha mencionado, y exponerse a las tensiones y fuerzas que afectan al ser individuado, lo cual sería intentar aprehender al ser en su centro. Y aunque el ser para Simondon sea “lo que existe en estado de unidad”, esto quiere decir que no puede ser totalizado o reducido a una esencia determinada, ya que en sí mismo es una multiplicidad estructurada por tensiones que “constituyen el devenir”.⁴⁶

Pero todavía hay un punto en el que las visiones de estos dos pensadores pueden disentir, ya que desde una postura simondiana, se le podría achacar a la ética de Levinas, asentada sobre el *devenir* puro, que no contemplaría los valores y normas que rigen a los sistemas. En el fondo, la crítica podría resumirse bajo la siguiente pregunta: ¿cómo respondería la ética levinasiana a la noción de “metaestabilidad” de los sistemas? Esta noción podría suponer un problema para Levinas, ya que en su intento por combatir la violencia del pensamiento ontológico, las relaciones jerárquicas, etc., él no podría conceder que dentro de las relaciones con lo *otro* exista una “metaestabilidad” que regule los encuentros entre diferentes términos o individuos. Y no podría haber esta “metaestabilidad” porque lo que Levinas pretende romper con la ética como filosofía primera son las líneas de coherencia interna que regulan y rigen los encuentros entre individuos.

En cambio, para Simondon, las normas serían esas “líneas de coherencia interna de cada uno de los equilibrios”⁴⁷ que hacen posible la estructura de los sistemas. Pero estas “líneas de coherencia” tienen una peculiar distinción, y es que a diferencia de los enfoques sustancialistas son el resultado de una individuación que ha surgido como respuesta a una problemática que se inserta en otra nueva. De este modo, mediante la comunicación, la transductividad, se establecen los intercambios entre órdenes; la *información* se ve amplificada y toda la estructura condensada se convierte en valores a través de este proceso amplificante.

Puede decirse que es a partir de los equilibrios metaestables de las relaciones que se sustenta el planteamiento de Levinas, es decir, que en la ética levinasiana entendida como filosofía primera, esta “metaestabilidad” sistémica se asume como dada. O dicho de otra forma: entendiendo que toda relación con lo *otro* está asentada sobre valores y normas en devenir, pero que mediante el encuentro (no reductor ni violento, no posesivo de lo *otro*) es cuando, al amplificarse la *información* y la problematización del encuentro, surge una nueva acción individuante que *deviene* en normas y valores.

Por otro lado, hay un amplio reconocimiento y una necesidad en los dos pensadores de poner la *responsabilidad* en juego, la *responsabilidad* de penetrar en la problematización preindividual, o del encuentro cara-a-cara con la alteridad, es decir, abogar por una *responsabilidad* que cumpla con la expresión de la individuación perpetuada y no violentarla o limitarla a alguna de sus fases. En definitiva, si hay algo que une estas propuestas es la necesidad de disolver la identidad, de “permanecer en una problemática interna y externa siempre” y “expresar el sentido de la individuación perpetuada”.⁴⁸

REFERENCIAS

- 1 Gilbert Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma e información* (Buenos Aires: Cactus / La Cebra, 2009), 447, 478.
- 2 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia* (Valencia: Pre-textos, 2010), 118.

3 Ibid.

4 Simondon, *La individuación*, 473.

5 Ibid., 482.

6 “Y, así, el tiempo se convierte en el primer nombre propio para la primera verdad del ser que hay que experimentar”. Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica?* (Madrid: Alianza, 2006), 83.

7 Reuben Guilead, *Ser y libertad: un estudio sobre el último Heidegger* (Madrid: G. del Toro, 1969), 62.

8 Martin Heidegger, “De la esencia de la verdad”, en *Teorías contemporáneas de la verdad*, ed. por Juan Antonio Nicolás Marín y María José Frápoli (Madrid: Tecnos, 2012), 442.

9 Ibid., 453.

10 Simondon, *La individuación*, 487.

11 Aquí hay que aclarar que en Simondon esos casos aislados son casi imposibles y que ante un enfoque reduccionista se limita el conocimiento a lo evidente debido a que se mutila y se parcela y no se contempla la realidad que constituye al individuo, es decir, no se contempla el ser en tanto que *devenir*, sino más bien como algo estático. Para Simondon, “... la energía contenida en el sistema metaestable es la misma que aquella que se actualiza bajo la forma de *pasaje* de un estado a otro. Es este conjunto estructura-energía el que se puede llamar ser. En este sentido no se puede decir que el ser sea uno: es simultáneo, acoplado a sí mismo en un sistema que sobrepasa la unidad, que es más que uno” (ibíd.).

12 Gilles Deleuze, “Gilbert Simondon: el individuo y su génesis físico-biológica”, en *La isla desierta y otros textos* (Valencia: Pre-textos: 2005), 55.

13 Simondon, *La individuación*, 484.

14 Ibid., 489.

15 Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, 57.

16 Esta complejidad la describen muy bien Deleuze y Guattari: “... en el Ecumeno o la unidad de composición de un estrato, los epístratos y paraestratos no cesan de moverse, de circular, de desplazarse de cambiar, unos transportados por líneas de fuga y movimientos de desterritorialización, otros por procesos de decodificación o de deriva, comunicando unos y otros en el entrecruzamiento de los medios. Los estratos no cesan de estar sacudidos por fenómenos de fractura y ruptura”. Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, 61.

17 Simondon, *La individuación*, 471.

18 Ibid.

19 Ibid., 481.

20 Ibid., 472.

21 Deleuze, “Gilbert Simondon”, 115.

22 Ibid.

23 Simondon, *La individuación*, 490.

24 Ibid., 491.

25 Deleuze y Guattari hacen esta distinción en “Sobre algunos regímenes de signos” en *Mil mesetas* (2010).

26 Simondon, *La individuación*, 473.

27 Ibid., 474.

28 “En lugar de una relación entre dos términos, la serie transductiva se constituye como término central único que se desdobra en dos sentidos opuestos a partir de sí mismo, alejándose de sí mismo en cualidades complementarias”. Ibid., 473.

29 Ibid.

30 Ibid., 476.

31 La noción de información en Simondon puede parecer oscura, por ejemplo, si se la compara con una noción de información mucho más reductora como la de Fred Dretske. A diferencia de este, que restringe la información a la

calidad de conocimiento, es decir, ve necesario atender criterios de verdad y falsedad en la medida en que puede ser evaluable su contenido. Fred Dretske, “The pragmatic dimension of knowledge”, en *Perception, Knowledge and Belief* (Estados Unidos: University Press, 2000). La noción de información de Simondon no puede ser evaluable como verdad o falsedad; la información sencillamente sería la expresión de la realidad preindividual. Difiere su visión a los enfoques computacionales de información precisamente porque está abierta al campo de las afecciones y pulsiones que determinan, casi al modo spinoziano, los modos de ser.

32 Simondon, *La individuación*, 492.

33 *Ibíd.*

34 *Ibíd.*, 493.

35 *Ibíd.*

36 Deleuze, “Gilbert Simondon”, 116.

37 Simondon, *La individuación*, 474.

38 Deleuze, “Gilbert Simondon”, 117, 118.

39 Simondon, *La individuación*, 416.

40 *Ibíd.*, 477.

41 Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito* (Salamanca: Sígueme, 1999), 70.

42 Simondon, *La individuación*, 478.

43 *Ibíd.*

44 Levinas, *Totalidad e infinito*, 70.

45 Simondon, *La individuación*, 478.

46 *Ibíd.*, 483.

47 *Ibíd.*, 494.

48 *Ibíd.*

ENLACE ALTERNATIVO

<https://publicaciones.uap.edu.ar/index.php/revistaenfoques/article/view/1032> (pdf)